

Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Burity, Joanildo
El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora
Encartes, vol. 3, núm. 6, septiembre 2020-febrero 2021, pp. 1-35
Enlace: https://doi.org/10.29340/en.v3n6.139
Joanildo Burity: ORCID: 0000-0002-2963-1979

Disponible en https://encartesantropologicos.mx/



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

EL PUEBLO EVANGÉLICO: CONSTRUCCIÓN HEGEMÓNICA, DISPUTAS MINORITARIAS Y REACCIÓN CONSERVADORA*

THE EVANGELICAL PEOPLE: HEGEMONIC CONSTRUCTION, MINORITY DISPUTES AND CONSERVATIVE REACTION

Joanildo Burity**

Resumen: La política evangélica latinoamericana puede verse, en términos laclauianos, como una construcción del pueblo. Más precisamente, como la construcción del pueblo evangélico, una minoría con demandas y voz propia en un continente católico de Estados laicos. Se trata de una construcción evangélica del pueblo nacional en contextos en los que los evangélicos ya se consideran una fuerza sociopolítica con aspiraciones hegemónicas. Sin embargo, esta doble narrativa se ha complicado en los últimos años en los mares agitados de la llamada ola conservadora. Desde Brasil reverbera una alianza notable entre la extrema derecha política, el neoliberalismo y la elite evangélica parlamentaria y pastoral, lo que problematiza seriamente las expectativas de un impacto pluralista de la presencia pública evangélica.
Palabras claves: pueblo evangélico, elite parlamentaria y pastoral evangélica, religión y política, Brasil, Laclau.

THE EVANGELICAL PEOPLE: HEGEMONIC CONSTRUCTION, MINORITY DISPUTES AND CONSERVATIVE REACTION

Abstract: Latin American evangelical politics can be seen, in Laclauian terms, as a construction of the people. More precisely, as the construction of the evangelical people, a minority with demands and a voice of its own in a "Catholic" continent of secular states. It is an evangelical construction of a country's people in contexts in which evangelicals are considered a sociopolitical force with hege-

* Traducción del portugués al español: Renée de la Torre

** Fundación Joaquim Nabuco (Brasil).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 6 • septiembre 2020-febrero 2020, pp. 1-35
Recepción: 17 de febrero de 2020 • Aceptación: 31 de julio de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



monic aspirations. However, this double narrative has become complicated in recent years in the rough seas of the so-called conservative wave. A prominent alliance between the political far-right, neoliberalism and the parliamentary and pastoral evangelical elite reverberates from Brazil, which creates serious issues for the expectations of a pluralist impact of the public evangelical presence.
Keywords: Evangelical people, parliamentary and pastoral evangelical elite, religion and politics, Brazil, Laclau.

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre el proceso de surgimiento evangélico en la vida pública, con énfasis en Brasil, y su configuración reciente, que parece apuntar a una nueva etapa: una hegemonía cultural evangélica que intenta concretarse en hegemonía política, como proyecto para la dirección moral y política de la sociedad. Comprendiendo la multidimensionalidad y la contingencia de esta experiencia, propongo centrar el análisis en la oscilación semántica y política de los términos "pueblo"; en este caso "el pueblo" y su calificación ("evangélico") que remite a debates recientes sobre el *momento populista* (Mouffe, 2018) de la política internacional, fuertemente asociados con el protagonismo religioso.

Aunque la destitución de Dilma Rousseff en 2016 y la elección de Jair Bolsonaro en 2018 efectivamente marcan un salto cualitativo en estos desarrollos, no necesitaríamos mucho esfuerzo para encontrar similitudes con otros países de América Latina como ha sido la elección de *Jimmy* Morales, en Guatemala, en 2015, él mismo evangélico; ya había señalado, años antes de Brasil, una fuerte presencia de soldados de reserva en la formación del gobierno, como también con Bolsonaro, capitán retirado del ejército, con su vicepresidente general, ocho ministros de Estado y cientos de soldados de distintos rangos en cargos menores (Althoff, 2019:304-6; Pereira, 2020). Bolsonaro compitió contra Marina Silva y Cabo Daciolo, ambos evangélicos, en la primera vuelta de las elecciones. Morales también contendió en 2015 con personas evangélicas: Luís Fernando Pérez, Mario Estrada, y la hija del dictador Efraín Ríos Montt, Zury Mayte Ríos Sosa (Althoff, 2019: 307). Como en Brasil, también en Guatemala el voto evangélico no se diferenció de la tendencia general de la población. Aunque la minoría evangélica se alineó masivamente con Morales y Bolsonaro, no los habría podido elegir sola (Althoff, 2019: 309; Cunha, 2017; Dary, 2019; Fonseca, 2018). Esta tendencia se está extendiendo en la región: Bolivia, Colombia, México, Nicaragua y Perú han sido escenario de

expresiones similares de protagonismo político evangélico (Kourliandsky, 2019; América Noticias, 2019; Ortega Gómez *et al.*, 2019; Lissardy, 2018; Mariano y Gerardi, 2019).

Estos hechos públicos, en realidad, están lejos de expresar completamente el impacto de la acción evangélica. Por un lado, "la emergencia política ha estado acompañada" por una notable ocupación de espacios al alcance de la vida cotidiana, particularmente en las comunidades más pobres y periféricas, y una viva disputa por la hegemonía cultural (espectáculos, marchas, ofertas de cursos, medios y redes sociales, educación universitaria) (Machado, 2018a; Gooren, 2010).

En realidad, "los evangélicos" se han convertido en un movimiento social cada vez más atractivo para sectores más amplios del conservadurismo social y político, religioso o secular. Esto tuvo lugar en paralelo con los avances en una estrategia elegida de construir la autorrepresentación, en refuerzo mutuo. Uno de los efectos fue, en total desacuerdo con la historia de las iglesias protestantes en Brasil y otros países, un uso intensivo de templos y cultos para promover movilizaciones de diversos tipos, incluidas las político-electorales (apoyo explícito a los "candidatos evangélicos" a través de los "consejos políticos" de confesiones pentecostales y neopentecostales).

Por otro lado, sería apresurado, incluso ahora, inflar este poder de fuego, como si se tratara de un *juggernaut* fundamentalista destruyendo libertades y recreando una "era de oscuridad". Los evangélicos son una *formación discursiva* del campo conservador protestante, en su mayoría pentecostal, construida durante más de tres décadas con diferentes niveles de éxito. Si el número de evangélicos varía ampliamente en América Latina, desde 9% de la población en México hasta 41% en Guatemala y Honduras, Brasil está a mitad de camino, con 26% (Bell, Sahgal y Cooperman, 2014), esta articulación se origina en un sector altamente profesionalizado y activista, una elite.

Además de la heterogeneidad organizativa de este campo (compuesto por denominaciones grandes, denominaciones pequeñas, iglesias independientes, comunidades individuales, organizaciones paraeclesiásticas, proyectos, *think tanks,* etc.), la terminología utilizada por los censos y encuestas no es tan certera. Es de carácter agregativo e interpretativo. Si 65% de los evangélicos son pentecostales en toda la región, ello no caracteriza una unidad de liderazgo, ni de identidad ni acción. Si bien



es un hecho que, en las últimas dos décadas, la visibilidad y el poder de la movilización evangélica han alcanzado espacios de vanguardia en la vida cultural y política, la agenda aparentemente común de estas intervenciones es impugnada, implementada en diferentes proporciones y con diferentes grados de éxito

En otras palabras, es hora de comenzar a unir innumerables investigaciones y esfuerzos para interpretar estos fenómenos en su conjunto, en un intento de producir una teorización de su trayectoria y consolidación, pero sin perder de vista su pluralidad y contestabilidad. No intento ofrecer una macroteoría, sino protocolos de análisis que combinen una mirada a los datos que los interrelacionan y los relacionan con una multiplicidad de contextos. Éste es un desafío para las ciencias sociales de la religión latinoamericana, muy cercano a un empirismo localista y resistente a la construcción teórica

Esta doble mirada que pretendo ensayar aquí permite ver el surgimiento evangélico como construcción de *una nueva subjetividad política* (Howarth, 2006; Glynos y Stavrakakis, 2008), o sea en la construcción de un nuevo pueblo. O incluso en la rehegemonización del pueblo; no en su origen, sino en su destino. Primero, a través de la demanda de *ser parte legítima del pueblo-nación* (son aquí el anticatolicismo y la reivindicación del léxico de los derechos de ciudadanía los principales movimientos). Luego, especialmente en los últimos cinco o seis años (esto se escribe a principios de 2020), asumiéndose como sujeto político constituido, con la intención de *redefinir al pueblo-nación como pueblo evangélico*.

De manera sugerente, como Pérez Guadalupe declaró recientemente al comentar el libro *Plano de poder*, de Edir Macedo, líder de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD),

> Ciertamente no se trataba de un plan de gobierno o cosa parecida, sino de una relectura bíblica sobre un supuesto "proyecto político de nación" (la llamada "nación cristiana") que Dios ha diseñado para "su pueblo" (antes Israel, ahora el pueblo cristiano), y que debe culminar con la toma del poder por parte de los "cristianos evangélicos" (Pérez Guadalupe, 2019: 14).

El mismo Macedo, en este libro, parece indicar una continuidad entre la activación de una identidad política evangélica –más allá de las barreras históricas, doctrinales e ideológicas que separarían a los agentes de esta

identidad– y su traducción en un proyecto nacional: "En esa causa, las cuestiones ideológicas y las doctrinarias de las denominaciones deben hacerse a un lado; de lo contrario, dejaremos de cumplir algo que es común a todos nosotros, los cristianos: ejecutar el gran proyecto de nación ideado y buscado por Dios" (Macedo, 2008, *apud* Pérez Guadalupe, 2019: 87).

Carlos Rodrigues, exobispo de la IURD y gran articulador del modelo de política (neo) pentecostal, hace la siguiente declaración:

> El Señor Jesús dijo que se debía dar al César lo que es del Cesar, pero a Dios lo que es de Dios. Es bueno saber que el propio lugar del César pertenece a Dios. Los cristianos primitivos anunciaron esto diciendo que "sólo Jesús es Señor". La IURD ostenta con alegría, en todos sus templos, la inscripción "Jesus Cristo es el Señor", proclamando a todo el mundo en quién deposita su confianza. Es tiempo de pensar en las elecciones, el pueblo de Dios debe demostrar que realmente debe estar al mando (*Apud* Santos, 2009: 15).

En otras palabras, creo que es posible analizar esta doble dinámica a la luz de la problemática del *populismo*, tal como lo entiende Laclau (2014; 2005), a pesar de ser objeto de creciente producción y elaboración crítica internacional, particularmente en la última década. Propongo complementar este enfoque caracterizando este surgimiento como un proceso de *minoritización* (Burity, 2017; Connolly, 2011). Si, por un lado, este surgimiento comienza con la afirmación colectiva de un nuevo actor, por otro debe entenderse no como una mera aparición, sino como un suceso que desplaza el *statu quo* trayendo visibilidad de nuevos actores, nuevas demandas y nuevas formas de configuración del poder y del vínculo social. En torno a estas dos referencias básicas, propongo una gramática interpretativa para el fenómeno. Sospecho que no se restringe al caso brasileño.

Por lo tanto, comenzaré con una apreciación general de este surgimiento en cuanto acontecimientos, comenzando a dialogar con la teoría del populismo como una forma política, como lo proponen Laclau y otros autores recientes, con diferentes consecuencias analíticas y con la categoría de *minoritización*. En las últimas dos secciones desarrollaré cada aspecto de la propuesta: una lucha por el reconocimiento con un objetivo inclusivo (evangélicos como pueblo nacional) y una disputa hegemónica por el pueblo nacional para definirlo como "evangélico".



El momento populista evangélico: ¿de qué se trata?

La movilización política de los evangélicos conservadores ha reforzado las interpretaciones deterministas y negativas, tanto las asociadas con este grupo o con la religión en general. Los evangélicos son genéricamente definidos como conservadores, reaccionarios, autoritarios, fundamentalistas, etc. Son vistos sea como obtusos, sea como oportunistas o como amenazantes; como índices de una enfermedad de la democracia, tal vez anunciando una inversión autoritaria (a través de una alianza "fundamentalista-fascista": los términos se usan libremente, con fines polémicos, como si fuesen descriptivos).

Lo nuevo en los últimos años ha sido el surgimiento de un modelo de politización que parece llevar a cabo en muchos países de América Latina un llamado general al pueblo ya sea a la construcción de una autorrepresentación legislativa y de bloques parlamentarios, o a la colusión con los medios autoritarios o francamente golpistas del ejercicio del poder ejecutivo, o a una torpe alianza entre el neoliberalismo radical y el moralismo con base religiosa. ¿Pero de qué se trata esta trayectoria de más de tres décadas? ¿Quiénes son estos actores? ¿Estamos de regreso, en esta coyuntura, a las interpretaciones más escépticas del pasado que veían una amenaza en cualquier relación entre religión y política?

Este proceso, cuyo resultado aparente nos alarma y desconcierta, nunca ha sido gobernado por un *telos*. Los últimos movimientos no coinciden exactamente con las expectativas o predicciones de todos los actores involucrados (tomando el origen del proceso a principios de la década de 1980[1]), para bien o para mal. No es la historia de una *conjura* premeditada. Su resultado (si es que esto ya sucedió, es una suposición sin fundamento por parte de muchos intérpretes) no se anunció en el origen, o sea en la propia identidad o los "intereses" predefinidos de los actores. No ha habi-

---

[1] Muchos autores concuerdan en fechar la emergencia evangélica en América Latina desde la década de 1980. Esto no significa que hablemos de un grado cero, sino de una etapa en la que coincidió el alto crecimiento demográfico, la automovilización y un contexto expansivo de democratización, lo que creó un *punto de inflexión*. De ahí el término "emeregencia". Nuestro enfoque, en este artículo, está en el periodo indicado, aunque somos conscientes de que hay otras referencias históricas que merecen ser incluidas en un análisis más profundo y completo. Se harán referencias difusas a esta textura histórica a lo largo de esta sección.

do una conducción desde un único lugar o una convergencia estable entre ellos. La voz triunfante de los actores actuales parece tejer una narración lineal y homogénea de cómo llegaron hasta aquí. Pero no podemos usar esa suposición como punto de partida.

Por lo tanto, es necesario dar cuenta de este proceso de politización como una red de iniciativas, proyectos y reacciones de personas, grupos e instituciones evangélicos, tendencias macrosociales y contingencias de políticas nacionales, superponiéndose, enfrentándose, y articulándose, pero nunca plasmándose en un único discurso o proyecto y nunca definiéndose a partir de los evangélicos de forma aislada. El juicio sobre los contenidos concretos de este proceso, en diferentes circunstancias, debe al menos considerar su apertura y contingencia (cambios de actores-líderes, cambios en la ruta, incidencia de oponentes y aliados en la identidad y agenda de los sujetos constituidos, fracasos, éxitos inesperados, incertidumbres sobre el futuro, imposibilidad creciente de permanecer refractarios a los flujos y reacciones, recientes articulaciones transnacionales que cambian la agenda de la politización evangélica latinoamericana).

Los evangélicos fueron arrastrados cada vez más fuera del (auto) aislamiento debido a la aceleración del proceso de apertura política y de una persistente crisis económica (años 1980 y 1990) que golpeó fuertemente a los sectores populares, pero también abrió nuevas perspectivas de organización colectiva, conquista de derechos y expansión de espacios de participación (al final de los autoritarismos). También contó la intensificación de la dinámica global/local desde la década de 1990 en términos culturales, económicos y políticos (Freston, 1993: 149-221; Burity, 2017; Mallimaci, 2015; Parker, 2016; Carbonelli y Jones, 2015; Barrera Rivera y Pérez, 2013; Oro, 2005; Pierucci, 1989).

"Los evangélicos" surgen de un profundo proceso de pluralización social y cultural que ha cambiado la faz de las sociedades latinoamericanas. Su actual configuración reaccionaria es más el resultado de disputas dentro de este orden pluralizado que del desarrollo de un plan. Como resultado de esa misma pluralización y de la expansión de las voces, demandas y agendas que ella generó en las sociedades latinoamericanas que surgieron de experiencias dictatoriales o autoritarias, la politización evangélica pronto se dividió entre compartir o reformular los espacios públicos y los marcos legales construidos para reconocer y dar cabida a las voces subalternas reveladas por la pluralización (es decir, minoritizadas). Y fue



necesario derrotar a segmentos moderados ("progresistas") del campo protestante, históricos y pentecostales, para que surgiera el rostro francamente reaccionario de una poderosa elite parlamentaria y pastoral. Ésta es una historia con dos capítulos principales: la neutralización del evangelicalismo a principios de la década de 1990 y la *Tea-Partyzación* del liderazgo pentecostal en la última década,[2] para conformar una nueva "máquina de resonancia evangélico-capitalista" como la llamó Connolly (2008) para los Estados Unidos.[3]

Mi sugerencia, en un intento por comprender estos desarrollos recientes, es partir de la autopercepción de una *incongruencia* entre el crecimiento demográfico de los evangélicos (especialmente los pentecostales) y su presencia pública desde fines de la década de 1970. Esta lectura *coincidió con la apertura política* del periodo, con la relativa normalización del juego partidario (o pluripartidismo) y electoral. Fue objeto de negociaciones y articulaciones difíciles. Hubo una resistencia masiva de las iglesias a la participación en política que duró hasta finales de la década de 1990, la cual se evitó mediante iniciativas que inicialmente fueron modestas y de poca visibilidad pública (Santos, 2009: 14-63, esp. 48-51).

El esfuerzo por construir una voz propia a través de una estrategia de representación política, internamente diferenciada y políticamente asimétrica, continuó afirmando, por dentro y por fuera, el crecimiento

---

[2] El *Tea-Party* es un movimiento de extrema derecha en el Partido Republicano estadounidense que buscó articular precisamente las demandas relacionadas con valores tradicionales, política exterior intervencionista y agenda socioeconómica ultraliberal. Su confluencia con sectores de la derecha religiosa estadounidense sirve aquí como metáfora de procesos en curso en otros contextos nacionales (Amadeo, 2019; Formisano, 2012).

[3] Sobre estos dos giros que han marcado decisivamente la supremacía de la política pentecostal en el campo evangélico brasileño existen capítulos escritos en otros contextos latinoamericanos e internacionales en los que se ha constituido una "izquierda evangélical" (Kirkpatrick, 2019; Clawson, 2012; Escobar, 2011). Esta izquierda, que construyó referencias institucionales a través del debate teológico y las agencias paraeclesiásticas presentes en América Latina, incluye a los siguientes movimientos: Visión Mundial, Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, y otros en cada país (Freston, 1993: 122-34; Burity, 2006; Offutt, 2015: 109-30). Aunque muy pocos pentecostales brasileños se han acercado a la "izquierda evangélical", la realidad en otros países latinoamericanos ha sido y es diferente (Álvarez, 2014; Corvalán, 2012).

numérico de los pentecostales. A esto se agregó una disputa con el cuasi-monopolio de la representación por parte de los protestantes históricos.[4] Esta emergencia evangelica contrastaba con la politización de los años cincuenta y principios de los sesenta que estuvo marcada por un fuerte compromiso en movimientos sociales urbanos y rurales, un diálogo con la izquierda marxista, un encuentro de experiencias ecuménicas locales de décadas anteriores, con el ecumenismo global instituido recientemente (Consejo Mundial de las Iglesias y el movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina) y acompañado por un efervescente debate teológico (Burity, 2011; Bastián, 2013; Longuini Neto, 2002).

La nueva politización está anclada en un nuevo sujeto religioso, tiene otro lenguaje y otra agenda y es fuertemente voluntarista y pragmática. De hecho, surgió otro protestantismo a principios de la década de 1980, después de décadas de permanecer al margen de la vida pública, pero bastante integrado a la vida cotidiana popular rural y urbana. A diferencia de la lectura bastante binaria propuesta por intérpretes como Bastián y actores vinculados con el campo ecuménico, en parte recientemente asumida por Pérez Guadalupe en su lectura panorámica de la experiencia evangélica en la política latinoamericana (Bastián, 1993; Pérez Guadalupe, 2019: 31-33), la disputa tuvo lugar en diferentes frentes, cruzados de manera impredecible y contingente. Teológicamente, además de ecuménicos y fundamentalistas, los evangélicos ("misión integral") surgieron con cierta fuerza en la década de 1980. Ideológicamente, los debates sobre el socialismo, la democracia, el pluralismo democrático y el impacto de las políticas de identidad no han dejado de penetrar en este campo. Políticamente, destacan el choque con el anticomunismo, el anticatolicismo, las luchas por la tierra, la justicia de género y la afirmación de la diversidad sexual, el acceso a las políticas sociales, la reacción a las políticas del patrimonio cultural y la igualdad racial (supuestamente privilegiando a la Iglesia católica y a las religiones afrobrasileñas).

[4] Desde la década de 1950, los pentecostales han representado la mayoría de los protestantes en Brasil y casi toda América Latina (Semán, 2019; Lacerda y Brasiliense, 2018). Pero en el caso brasileño, hasta 1982 no se había elegido un diputado pentecostal. El primer grupo parlamentario, que aún comparte espacio con el protestantismo histórico (conservadores, liberales y la izquierda), apenas llegó en 1986 (Campos, 2006; Freston, 1993; Machado, 2015).



No existe una línea continua de conservadurismo en todas estas direcciones. Hubo variaciones y fluctuaciones durante todo el periodo. Hubo reacciones y derrotas. Lo actual es el producto de una agencia deliberada que no se remonta a más de diez años, al menos en el caso brasileño. El anticomunismo y el anticatolicismo, que marcaron en la primera década la llegada de los pentecostales a la política y los llevaron a apoyar la candidatura del populista de derecha Fernando Collor de Melo, no les impidieron acercarse al centro político (Fernando Henrique Cardoso) y llegar a apoyar de manera sostenible a la izquierda democrática (Luís Inácio *Lula* da Silva y Dilma Rousseff). Nunca se trató de un apoyo incondicional. Las estrategias pasaron por candidaturas de diferentes partidos. Los "asambleanos" (miembros de las Asambleas de Dios) tendían a converger sólo en la izquierda después de aliarse con las candidaturas de centro y derecha en la primera vuelta de las elecciones, desde 2002. Los neopentecostales, liderados por la IURD, sellaron una alianza con el Partido de los Trabajadores (PT) en 2002 que sólo se rompió en 2016.

A pesar de la toma de posesión del ya existente Partido Social Cristiano (PSC) por la Asamblea de Dios, y de la creación del Partido Republicano Brasileño (PRB) por el IURD, los pentecostales nunca lograron unificar su militancia (Valle, 2018; Lacerda, 2017). Tampoco tuvieron éxito electoral en la mayoría de sus candidaturas. Cada vez más, desarrollaron estrategias interconfesionales e incluso interreligiosas para aprobar pautas favorables a sus intereses (Pérez Guadalupe, 2019: 13). En este sentido, la experiencia de varios países latinoamericanos de crear partidos evangélicos nunca llegó a tener una similitud real en Brasil (Wynarczyk, Tadvald y Meirelles, 2016; Wynarczyk, 2006; Freston, 2017).

La candidatura del Pastor Everaldo (Asambleas de Dios) por el PSC para la Presidencia de la República en 2014 marcó una derrota devastadora para los grupos que alimentaron, en las Asambleas de Dios, la ilusión de elegir un presidente pentecostal (Gonçalves, 2015). Pero desde un punto de vista simbólico, sacó a la luz la primera articulación explícita de un discurso neoconservador, en el sentido de la política estadounidense posterior a Reagan y Bush (Connolly, 2008; 2017), articulación que ya pasaba por una aproximación con Bolsonaro (Portinari, 2018). En clara divergencia con la dirección de la política de alianzas hasta entonces, Everaldo Dias se presentó con una propuesta radicalmente neoconservadora en términos económicos, sociales y culturales. Esta articulación, aún im-

provisada e inconsistente, fue progresando hasta convertirse en la posición mayoritaria del Frente Parlamentario Evangélico en vísperas de la segunda vuelta de las elecciones de 2018 (Frente Parlamentar Evangélica, 2018; Almeida, 2017; Burity, 2018a).

La derrota electoral de las principales fuerzas político-partidarias del país en las elecciones posteriores a la salida de la presidenta Dilma Rousseff, en mayo de 2016, dejó el terreno abierto a movimientos minoritarios de otra naturaleza. El visceral sentimiento instalado anti-PT se dirigió hacia la izquierda en su conjunto, haciendo plausible la articulación de fuerzas que buscaban conciliar intereses neoliberales y pautas morales conservadoras. Se abrieron espacios para un intento de protagonismo de la derecha evangélica que, aunque cosechó menos frutos de los que aspiraba, le proporcionó una gran visibilidad y una voz.

Después del golpe de Estado de destitución en 2016, los parlamentarios se transformaron en ministros o altos directivos, profesionales que asumieron el liderazgo de importantes organismos públicos, pastores en el centro de atención del poder (Pacheco, 2017; Agência Brasil, 2016; G1 Política, 2016). Hubo un desmantelamiento de programas y políticas y una intensa agenda de reformas legales y constitucionales que aceleró la toma del poder por la derecha. Todo en nombre de una retórica religiosa de “religación” de la sociedad brasileña, como lo expresó Michel Temer cuando asumió la presidencia (UOL, 2016; Ruffato, 2016).

Tal movilización política de pastores y parlamentarios configuró un momento sin precedentes para el ascenso de los evangélicos conservadores en la política brasileña: la prerrogativa de formular y ejecutar políticas públicas nacionales y locales y de proponer cambios legislativos, en otro nivel de autoridad política; más que eso, un intento deliberado de influir el debate público. Este momento implica, por lo tanto, la necesidad de que la política evangélica supere los límites de una fe minoritaria y se presente como detentadora o garante de una restauración de la sociedad considerada simultáneamente amenazada por una crisis financiera, una crisis política y una crisis moral. En resumen, los evangélicos se presentan como mediadores de “tal religacion social, moral y politica”. ¡Unificación de una sociedad cuya polarización y fragmentación fueron y continuarán siendo artífices sobresalientes!

La campaña y la elección de Jair Bolsonaro para la presidencia de la República en 2018, a pesar de la alarma con la que fue recibida, consa-



graron esta imagen de "re-ligación" en un sentido irónico: él expandió la desconexión respecto de la jerarquía católica y se vinculó orgánicamente (a veces de una manera claramente instrumental) con el campo religioso conservador, especialmente la derecha evangélica, y también promovió el retorno de los militares al centro de la política (Pereira, 2020) y se "convirtió" dogmáticamente al ultraliberalismo. Al tomar posesión a principios de 2019, Bolsonaro invitó a cinco evangélicos a sus ministerios. Los evangélicos han ocupado muchos otros puestos en la estructura del gobierno. Sin embargo, la "religación" bolsonarista no unificó a los religiosos en general, sino que instituyó una retórica agresiva y una incitación a la división social en todos los niveles de acuerdo con la imagen de la "guerra cultural" (Finguerut y Souza, 2018). Los efectos destructivos de los cambios realizados en el primer año y la ineptitud del gobierno para revertir la situación de recesión y desempleo han llevado a muchos evangélicos de base a revisar su apoyo a la coalición (Fachin y Vital da Cunha, 2019; Fachin y Cunha, 2019).

La religión, el pueblo y las metamorfosis de la democracia: dar sentido a los debates recientes sobre el populismo

La emergencia de una nueva subjetividad política es un proceso que de ninguna manera termina en una *autopoiesis*, en la construcción de una voluntad colectiva a partir de sí misma. La existencia de grupos, identidades, organizaciones, movimientos no los caracteriza automáticamente como agentes autónomos con un proyecto previamente elaborado. Aunque sociodemográficamente ha existido durante casi dos siglos, la población protestante en el continente latinoamericano no tuvo una trayectoria continua, ascendente, social y políticamente activa, ni se presentó en las últimas décadas en pura continuidad con las expresiones del pasado. Hubo un proceso nunca alcanzado en la escala actual de establecer una agencia autoafirmativa, de una emergencia minoritaria que hoy se presenta como una de las principales fuerzas políticas en la región.

Esta emergencia correspondió a la activación de otras identidades evangélicas, profundamente transformadas en relación con las generaciones anteriores, pero, de manera crucial, también en relación con otros actores, religiosos y no religiosos, y con las tendencias sociales. Anteriormente no hay identidad de una experiencia de antagonismo (amenaza, inestabilidad, agresión, miedo, incertidumbre radical) o desplazamiento

(eventos imprevistos, acción de fuerzas macrosociales, incoherencia entre la autopercepción y la realidad). Toda identidad está dividida.

No es suficiente señalar la multiplicidad evangélica. Es necesario admitir que no hay un centro irradiador, ya sea de sentido o dirección, de lo que significa ser evangélico. Tenemos una lógica (derridiana) de no totalización. La "diversidad" no es tanto una riqueza inagotable o irreductible de posiciones sino la imposibilidad de fijar un centro normativo, irradiador de los atributos de una identidad común. Hay un centro, pero está sujeto al *juego*, es decir, si se desvanece en relación con un exterior constitutivo, se resiste desde los márgenes y las brechas que no puede controlar, es disputado desde dentro y fuera. La posición / identidad / escena evangélica es intotalizable y contingente (Derrida, 1995: 229-234; Burity, 2015a).

El proceso de activación de una identidad colectiva constituye lo que he llamado subjetividad política. Según Glynos y Howarth,

> en lugar de priorizar estructuras sociales totalizadas y determinantes, por un lado, o sujetos totalmente constituidos por el otro, comenzamos aceptando que los agentes sociales siempre se encuentran "arrojados" a un sistema de prácticas significativas, una inmersión que da forma a su identidad y estructura sus prácticas. Sin embargo, también agregamos la cláusula crítica de que estas estructuras son ontológicamente incompletas. De hecho, es en el "espacio" o "brecha" de las estructuras sociales donde se hacen visibles en momentos de crisis y dislocación, que un sujeto político puede surgir a través de "actos de identificación" particulares. Además, como se entiende que estas identificaciones tienen lugar en una gama de posibles ideologías o discursos, algunos de los cuales están excluidos o reprimidos, y dado que éstos siempre son incompletos, cualquier forma de identificación está condenada a incumplir su promesa (Glynos y Howarth, 2007: 79 ; v. tb. 127-132; Mouffe, 2013: 5).

Por lo tanto, la identidad evangélica no se define por la mera multiplicidad de grupos, comunidades y posiciones. Está internamente dividida y abierta. También se define relacionalmente, es decir, no tiene un lugar fijo en alguna topografía social o un núcleo de identidad duro e inmutable. En este sentido, los evangélicos no "ingresaron a la política" porque les faltaba algo o porque tenían un proyecto listo para llevar a cabo. Entraron porque algo amenazaba su integridad y "razón de ser". Y estaban conven-



cidos de entrar con argumentos que conectaban un escenario de amenaza con un desafío a la acción obediente y responsable.

Mi hipótesis es que esta construcción de la identidad pentecostal como la identidad *general* de los protestantes brasileños –"los evangélicos", "el pueblo evangélico"– es un efecto agonístico de una situación de activación de una nueva subjetividad política (desde la década de 1980 en adelante), un nuevo "pueblo brasileño" post-dictadura. La diseminación del discurso de la guerra espiritual, la difícil relación con la izquierda, la intransigencia dogmática, el proselitismo irreprimible son indicativos de esta característica agonística en el dominio de las prácticas religiosas pentecostales (Machado, 2015; Machado, 2018b ; Mariz, 1999). La definición de la crisis de valores, de la amenaza del dominio católico o de la legitimación de las religiones afrobrasileñas, del enfrentamiento a la corrupción y el comunismo ateo, el reconocimiento de los evangélicos como ciudadanos por derecho propio son elaboraciones dentro del alcance de una nueva formación discursiva de evangélicos en la política. Corresponden a las demandas del colectivo "evangélicos" a partir de 1986.

La constitución de una identidad colectiva, de una subjetividad política, puede verse como la construcción de *un pueblo.* Laclau afirma en el título de una de sus obras que "construir un 'pueblo' es la tarea principal de la política radical" (Laclau, 2014). Lo que define la unidad de un sujeto colectivo no es su posición social o sus atributos fijos compartidos, sino la articulación de demandas (Laclau, 2005: 9 y 97-99). Esas demandas no se originan en un único lugar de enunciación, ni son iguales entre sí, pero son articuladas a medida en que "se reconocen" como solidarias entre sí, o equivalentes, por ser todas insatisfechas y por poder atribuir la fuente de esta insatisfacción a un orden vigente, a un gobierno en turno o a una fuerza externa superior. Según Laclau, como lo que unifica estas demandas es mucho más *un nombre* (una demanda que se eleva al cargo de representante general de las demás), "la necesidad de un cimiento social que una los elementos heterogéneos... otorga centralidad al *afecto* en la constitución social. Freud ya lo había entendido claramente: el vínculo social es un vínculo libidinal "(Laclau, 2005: 10).

Este sujeto es llamado "pueblo" no porque coincida con los límites de la nación (la sociedad) o del Estado (la ciudadanía), sino porque se define como el conjunto de "los de abajo", los excluidos, la parte de las personas sin-parte (Rancière, 1996), en confrontación con un poder instituido o una

fuerza antagonista externa. Según Laclau, sólo cuando estos excluidos reivindican representar a todo el orden comunitario pasan de la condición de *plebs* a *populus*, el pueblo del populismo. Casi lo mismo dice Rancière (Rancière, 1996: 22–23).

El populismo no es una ideología, un movimiento o cualquier cosa con contenidos específicamente definibles (como en casi toda la historia del concepto). El populismo es una *lógica política*, una lógica de construcción del vínculo social a partir de la demarcación de una frontera que dicotomiza lo social entre los de abajo y los de arriba, el pueblo y la elite/sus enemigos. El pueblo, según lo afirma Rancière, es una parte que, sólo teniendo lo que otros tienen –libertad– y, por lo tanto, no teniendo parte propia, reivindica un lugar en la comunidad en general (como en los términos "descamisados", "Los 99%", "todos somos x"). Como forma, el populismo y su sujeto, el pueblo, asumirán los contenidos concretos más diferentes. En otras palabras, dice Laclau, "una cierta demanda, que al principio era quizá sólo una entre muchas, adquiere en cierto momento una centralidad inesperada, y se convierte en el nombre de algo que la excede, de algo que no puede controlar por sí misma, y que sin embargo se convierte en un 'destino' del cual no puede escapar" (Laclau, 2005: 153).[5]

Este proceso por el cual una demanda particular se convierte en un *nombre* (o símbolo) de algo más abarcador que él mismo, y no por su pura voluntad e iniciativa, corresponde al proceso por el cual una parte que "encontró su lugar" en el todo (lo cual por supuesto no lo fue, definiéndose precisamente porque la excluyó) se convierte en el nombre de un nuevo orden, un nuevo horizonte a alcanzar, en medio de los otros con los que se había unido. La demanda ya no es privada y se vuelve hegemó-

[5] Las múltiples formulaciones de esta fenomenología del emergencia del pueblo dejan una cierta ambigüedad que no puedo explicar aquí. Ahora bien, hay casi un continuo en tres etapas: solicitudes hechas dentro del marco institucional pueden poner en duda las instituciones y, en caso de estar insatisfechas, afirmarse contra la institucionalidad actual (Laclau, 2014:149); ahora bien, algo queda en suspensión después de que un pueblo esté constituido por (1) la demarcación de la frontera entre los de abajo y los de arriba y (2) por el reconocimiento de equivalencias entre múltiples demandas igualmente insatisfechas, (3) "hasta que la movilización haya alcanzado un nivel superior" en el que esas demandas se unifican en un "sistema estable de significado", es decir, una formación hegemónica (Laclau, 2005: 99 y 102).



nica (Laclau, 2005: 107). Este pasaje en Laclau no está predeterminado ni garantizado. Una demanda puede llegar a dar contenido general a un nuevo sujeto político, o puede seguir siendo disputada por otra cadena de equivalencias. Son las condiciones vigentes y la "gestión" del antagonismo las que definirán el posible destino de una demanda (o haz de demandas).

Por lo tanto, por un lado, "al concebir al 'pueblo' del populismo", dice Laclau, "necesitamos algo más: necesitamos una *plebs* que afirme ser el único *populus* legítimo" (Laclau 2005: 108). Por otro lado, algunas de estas demandas/diferencias pueden estar (y a menudo están) vinculadas con otras cadenas de equivalencia existentes en un momento dado de la sociedad, y ser objeto de disputas por su hegemonización (es decir, la fijación parcial de su identidad, de su sentido). Pueden ser "robadas", "atraídas", "neutralizadas" por otros discursos. Otras pueden simplemente no encontrar ninguna posibilidad de inclusión, ser consideradas inasimilables, espurias, peligrosas; en una palabra: heterogéneas (Laclau, 2005:165-68 y 175-77).

¿Cómo se puede relacionar la "religión" o las identidades religiosas específicas con la lógica populista? En primer lugar, cualquiera de estas formas de apego a lo religioso puede articular demandas que sean acatadas por el orden vigente a la cual son dirigidas: demandas de exención de impuestos, de acceso a recursos de las leyes de incentivos a la cultura, de recibir recursos públicos para proporcionar servicios comunitarios, de exención del cumplimiento de la legislación contra la discriminación en el trabajo por razones religiosas, de donación de terrenos públicos para la construcción de templos, de inclusión de festividades o espacios religiosos en los circuitos turísticos promovidos por el Estado, de atenuantes en la caracterización legal de la homofobia en espacios religiosos, etc. Puede suceder que el lenguaje religioso se convierta en un recurso retórico dentro del discurso hegemónico o incluso en la articulación del mensaje de un liderazgo populista. Cuando lo hace, se convierte en diferencias dentro de un sistema, se inscribe simbólicamente y ya no ofrece –como demandas satisfechas– ningún potencial para desafiar el orden.

Pero las demandas religiosas también pueden enfrentar varias formas de exclusión: ser parcialmente atendidas, ignoradas o rechazadas, en cuyo caso se verán entre otras demandas en condiciones similares, componiendo cadenas de equivalencias con aquéllas. Pueden ser respondidas con desconfianza, descalificadas como una amenaza para el orden democráti-

co. Pueden ser antagonizadas. Puede suceder, a partir de eso, que estas demandas se vean a sí mismas como parte de un conjunto de otras no satisfechas por el orden institucional, formando una cadena de equivalencias con ellas. Dependiendo de las circunstancias, puede ser que una de esas demandas religiosas (o un conjunto limitado de ellas) asuma la función de representar una de esas cadenas, impugnando el orden actual.

Las demandas pueden, más radicalmente, en la discusión laclauiana, volverse inadmisibles, no asimilables, insatisfechas frente a la configuración existente del pueblo. Esto las define como heterogéneas frente al pueblo, ya sea en términos generales –"la religión", en un discurso hegemónicamente secularista o antirreligioso–, o en términos particulares esta o aquella práctica religiosa fundamentalista o reaccionaria, por ejemplo.

Al adoptar una postura en relación con estas formas de rechazo, los actores religiosos involucrados pueden rechazar la clasificación y la ubicación definidas por el orden vigente *desidentificándose*, como lo sugiere Rancière. Esto puede referirse a los órdenes institucionales y simbólicos dominantes o a los correspondientes al propio campo religioso; ejemplo son argumentos de "no nos representan", o la acusación de corrupción o herejía del orden *mayoritario* o de la ortodoxia religiosa. Esta desidentificación es, de hecho, *provocada* por dislocaciones (Laclau, 2005) fuera del control de esos actores religiosos disidentes: crisis internas, ataques externos o efectos subalternizados de prácticas dominantes. Según Rancière, "toda subjetivación es una desidentificación, el comienzo a la naturalización de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una persona no contada, de una puesta en relación de una parte y una parte de ausencia" (Rancière, 1996: 53).[6]

De los evangélicos como pueblo: la emergencia minoritaria

Con base en la discusión anterior, propongo que la política evangélica latinoamericana en las últimas décadas se vea, en términos laclauianos, como una construcción del pueblo, ampliando el argumento de publica-

[6] Barros busca aproximar la perspectiva laclauiana y rancieriana, utilizando la segunda como complemento de la primera, lo que permitiría especificar qué distingue una articulación populista de una no populista. Otra formulación que combina las dos perspectivas, pero privilegia la rancieriana, aparece en Arditi (Barros, 2009; Arditi, 2014).



ciones anteriores (Burity, 2016; 2017; 2020). Una construcción discursiva del pueblo, en el sentido teórico dado por Laclau: configuración de un sistema de diferencias/identidades cuyos elementos cobran su sentido de las relaciones que mantienen con otras en el sistema; sistema abierto a interacciones con otros sistemas (por lo tanto, no autodeterminado o autorreferido).

Como afirmé en la introducción, "los evangélicos" son una *formación discursiva* del campo protestante conservador, bajo la hegemonía pentecostal, construida durante más de tres décadas con diferentes niveles de éxito. Como formación, es constitutivamente múltiple y está atravesada por disputas dentro y fuera. Hay protestantes históricos conservadores, ecuménicos, evangelicales y pentecostales progresistas, sin iglesia, que continúan orbitando el campo, creyendo sin pertenecer (Davie, 2015: 78-80). Hay opositores de diversas naturalezas. Y hay toda una serie de procesos de desplazamiento que incluyeron, entre otros, la grave crisis económica desde mediados de los años setenta; el surgimiento de un movimiento sindical feroz y nuevos movimientos sociales en torno a las demandas por una vida digna, frente al racismo, las banderas ecológicas, la igualdad de género, etcétera.

He llamado "minoritización", inspirado por William Connolly, a ese proceso de surgimiento de nuevos actores que cuestionan un orden excluyente y exigen reconocimiento, inclusión y justicia. En este proceso, lo que se abre para algunos puede abrirse para otros, suscitando el temor de ser confrontados. La minoritizacion pentecostal no fue la única que surgió entre las religiones organizadas, cristianas y no cristianas, y en el crecimiento de un amplio segmento de los "sin religión". El proceso tampoco se limitó a la religión, pues involucró a mujeres, negros, indígenas, minorías sexuales, etc. En el caso pentecostal, esto condujo a la articulación de un discurso de movilización por la vía electoral que produjo un profundo impacto en la política en Brasil y en otros países latinoamericanos (Burity, 2016; 2017; 2015c; 2015b; Wynarczyk, Tadvald y Meirelles, 2016; Freston, 2017)

Si bien el avance de la democratización siguió siendo el horizonte general de los grupos históricamente excluidos y de igualdad política de cada uno(a) con los demás, tuvimos la vigencia de un momento "liberal-democrático" de politización evangélica. La demanda fundamental lanzada en el orden democrático emergente fue la de ser "los evangélicos" reconocidos como parte del pueblo democrático, parte de la identidad

"multicultural" o "plural" del pueblo brasileño. La minorización pentecostal corresponde en gran medida a esta dimensión de la construcción de un actor político mediante la afirmación de pertenencia al pueblo y, por lo tanto, la reivindicación de los derechos que animaron el léxico de la democratización. En este sentido, la minoritizacion corresponde a este *primer momento de politización evangélica*, su momento de ser corporativo, pluralista y agonista frente a otras demandas.

Una doble vía fue articulada de la siguiente manera: (a) una demanda de participar en la identidad nacional, naturalizada como católica, denunciando discriminaciones, persecuciones e intentos de instrumentalización del apoyo evangélico a la política tradicional e invocando el crecimiento exponencial en curso como un triunfo (Alves *et al*., 2017); (b) una demanda de tratamiento equitativo, como ya dije, en el orden político-cultural emergente, que dio paso a que el pueblo evangélico se insertara en cadenas de equivalencia oponiendo los "de abajo", que surgían como un "proyecto democrático-popular", al autoritarismo, la corrupción política, la violencia, las desigualdades y discriminaciones experimentadas por la mayoría de la población nacional.

Mientras que la primera vía fue activada sólo por los conservadores, la segunda se dividió agonísticamente entre conservadores y "progresistas" evangélicos.[7] La primera vía alimentó el aspecto particularmente simbóli-

[7] El término "conservador" aquí cubre una variedad de posiciones y respuestas al contexto sociopolítico en el campo protestante, desde aquéllas que reaccionaron con dureza ante cualquier idea de politización hasta aquéllas que comenzaron una movilización casi sin precedentes entre los pentecostales. Pero es necesario destacar la emergencia, durante la década de 1970, de otra identidad evangélica centrada en la búsqueda de una doble aproximación entre fe y cultura, evangelización y responsabilidad social (un término ya anacrónico, que surge de debates internacionales de décadas anteriores). Este movimiento transnacional, identificado en América Latina por el anglicismo "*evangelical*" o por la expresión "misión integral (u holística)", tuvo un desarrollo importante en Brasil en ese periodo. Enfrentando el "fundamentalismo", por un lado, y la "teología de la liberación"/"ecumenismo", por el otro, en nombre de una vía intermedia, el evangelicalismo se afilió con los quietistas conservadores y aquellos de tendencia corporativa, la dirección moderada de la minoritización. Esta aspiración hegemónica fue derrotada a mediados de la década de 1990, cuando se consolidó



co de un reconocimiento del lugar y el valor de los evangélicos en la sociedad y el aspecto corporativista de la politización. La segunda vía fue más disputada, dando origen a diferentes estrategias: los conservadores apostaron por una forma electoral de construir representación e influencia política; los progresistas, en un camino desde la sociedad civil organizada o la militancia de base en los partidos de izquierda para construir una vía de incidencia pública (Machado y Burity, 2014).

La articulación entre las dos vías nunca produjo una fusión y fue objeto de disputas internas durante todo el proceso, con un predominio creciente del bloque conservador (Burity, 2018a; 2016; Machado, 2018a: 61-63). Pero la interacción con el mundo de la política institucional y numerosas otras formas de agencia política no-religiosas socializó cada vez más al pueblo pentecostal/evangélico con un "lenguaje secular", dando lugar a "traducciones" del lenguaje religioso nativo al lenguaje de la política y del debate público. Con el tiempo, se incorporaron formas de enunciación pentecostales en estos espacios, indicando el comienzo de la expansión de la autoridad evangélica, un signo de la "pentecostalización de la sociedad" en curso (Gooren, 2010; Burity, 2017) que exploraré en las siguientes secciones.

Reacción conservadora, crisis de la democracia y el bloque populista de derecha *postimpeachment*: el pueblo como evangélico

El proceso descrito en la sección anterior estuvo atravesado por muchos otros. Al no ser la expresión de un proyecto preconcebido, tampoco fue cuestionado por otros modelos de politización religiosa (Burity, 2018a: 34-39). La articulación producida a partir de la victoria de Lula para la presidencia trajo aparejada una lógica multicultural liberal (reconocimiento a través de políticas de identidad), una lógica socialdemócrata (inclusión a través de políticas distributivas) y una lógica democrática-radical (construcción de igualdad con "respeto por las diferencias"), que representaban posiciones en disputa dentro de la propia coalición lulista. En medio de estas lógicas, marcando discretamente una distancia en relación con ellas

---

la supremacía pentecostal. Esto ha transformado profundamente la identidad evangélica, teológica y políticamente, promoviendo una importante aproximación al campo ecuménico (Clawson, 2012; Offutt, 2015; Lewis y Pierard, 2014; Escobar, 2011; Longuini Neto, 2002).

y apostando por el juego convencional de la representación de intereses, estaba la minoritizacion evangélica.

Las disputas agonisticas entre estas lógicas fueron reduciendo gradualmente los márgenes para el juego del pueblo evangélico dentro del pueblo del lulismo (Burity, 2020b). Varias conquistas de otras minorías, e incluso algunas de carácter mayoritario (ecológicas, distributivas), incidieron sobre elementos *biopolíticos* importantes de la identidad evangélica-conservadora, particularmente en términos de género, sexualidad y reproducción, alarmando a líderes pentecostales y alienando a los más intransigentes o agresivos. Surgieron antagonismos dentro de la coalición y a través de otros lugares de enunciación que reafirmaban posiciones antilaicas, antiexperimentales y antipopulares.

Naturalmente, se trata de disputas en ambos lados. El antagonismo es una relación. No se puede atribuir una agencia antagónica sólo a un lado (cualquiera que éste sea). Pero nada preveía que el anticomunismo tradicional de la década de 1980 volvería con venganza a partir de 2016. Nada anticipaba que las posiciones económicas con cierta sensibilidad a la justicia social que habían animado a los políticos evangélicos desde entonces darían paso a una rendición incondicional a la retórica ultraliberal de la derecha neoconservadora estadounidense. No se podía anticipar que el "pánico" frente a las feministas, la comunidad LGBTQ+, negros y negras, pueblos indígenas o "marxistas culturales" se convertiría en un apoyo irrestricto para la militarización de la sociedad, la espectacularización de la violencia policial, el cinismo frente al descontrolado y nuevo crecimiento de la pobreza, la defensa de la destrucción sistemática de los mecanismos de protección social construidos con gran dificultad desde la Constitución de 1988, el desprecio a la protección del medio ambiente, etc. El guión no es nuevo, pero tuvo refinamientos de desfiguración de las instituciones que harían sonrojar a los viejos coroneles de la política y dictadores del siglo XX. Con la diferencia de que los poderes del Estado se vieron profundamente afectados tras el *impeachment*, mientras que se les presentaba como guardianes de la legalidad e imparcialidad jurídica y política.

Surgió un nuevo frente contrahegemónico utilizando fragmentos del discurso del neoliberalismo en el proceso de rearticulación después de la crisis de 2008, de una creciente circulación y reinterpretación de los discursos de la nueva derecha estadounidense y europea y diversas formas de revisionismo de los legados nazifascistas. Sería difícil ennumerar las múlti-



ples líneas de la trama. Especialmente porque no se unieron naturalmente, ni fueron obra de un gran arquitecto maligno. Lo que Connolly había llamado la "máquina de resonancia evangélica capitalista" (Connolly, 2008: 38-67) estaba tomando forma en medio de un escenario en el que la visibilidad, la representación y la difusión cultural del *ethos* pentecostal se retroalimentaban, generando un efecto de enraizamiento popular de la nueva derecha y articulando la derecha política y la derecha religiosa en un solo bloque.

"Los evangélicos" fueron progresando con fuertes raíces en lo cotidiano, especialmente en la periferia social y cultural del pueblo nacional (donde el juego derridiano fue más intenso). En la cotidianeidad de las periferias (pero no sólo allí), el lenguaje del pentecostalismo proporcionó un vocabulario moral para enfrentar la violencia, la pobreza, la pérdida de los lazos comunitarios, la negación de la dignidad y la autoestima de las personas vulnerables. La sociabilidad juvenil en las iglesias evangélicas articuló este lenguaje y todo el espectro de musicalidad disponible en la cultura juvenil brasileña, en eventos de estadios pequeños y grandes. Las clases medias también se vieron muy afectadas por la difusión de esta cultura pentecostal y los modelos de movilización social y política que ella promovió. La intensa ocupación de los medios convencionales de comunicación y las redes sociales y una difusión persistente de innumerables articulaciones teológicas simplificadoras, además de una red de actividades de capacitación para el trabajo, el emprendedurismo y la autodependencia, ayudaron a popularizar los valores del neoliberalismo junto una ética aparentemente impositiva, pero completamente contextual y pragmática (Vital da Cunha, 2018; Machado, 2018b; 2013; Burity, 2018b).

En otras palabras, en el mejor estilo de la guerra de posiciones gramscianas, los evangélicos prestaban su singularidad comunitaria, ética y organizativa para nombrar los problemas sociales y políticos del país en términos de la adopción de la "moral cristiana tradicional". Este proceso, profundamente arraigado en las bases de la sociedad y extendiéndose mucho más allá del pueblo evangélico (a pesar de su continuo crecimiento demográfico), sufrió una inflexión en el escenario postelectoral de 2014 en Brasil (pero, por diferentes razones, coincidió con cambios similares en muchos países de la región), en una coyuntura de emergencia de antagonismos en torno a una crisis política combinada con una crisis económica, las cuales iban aumentando las tensiones entre las demandas minoritarias

de igualdad y justicia y las construcciones morales del discurso evangélico/pentecostal.

Finalmente, se trazó una frontera entre el pueblo y sus enemigos en moldes laclauianos, confrontando el proyecto democrático-popular (antilulismo y antipetismo) y articulando demandas para la reconformación ultraliberal de la política y de la economía y la reconstrucción moral de las disputas identitarias (minoritarias). El pueblo que surge de esta disputa se denomina "familia tradicional", "ciudadanos de bien", "gente honesta y trabajadora", "gente común", los "emprendedores". Estos significantes se articulan en una promesa de orden que delinea claramente una desdemocratización, en un escenario que cada vez más se puede llamar postdemocracia. Dada su capilaridad, los pentecostales han proporcionado una nueva base de masas para un pueblo posdemocrático y "los evangélicos" nombran su principal agencia política.

Se trata de un proceso no estabilizado. No tenemos un régimen consolidado. Los actores aún no están orgánicamente vinculados. Existe una fuerte disputa sobre el "más allá" del nuevo pueblo. Existen diferentes cadenas de equivalencia, que se cruzan, pero solo se superponen parcialmente y, en algunos casos, disputando los resultados logrados hasta ahora por la nueva coalición gobernante (política y culturalmente). Los vencidos y las demandas emergentes (el desempleo o la fragmentación de la propia experiencia laboral, la pobreza otra vez creciente, el desmantelamiento radical de la legislación de protección social y laboral, el empeoramiento crítico de la devastación ambiental, el aumento de la discriminación y la violencia contra las minorías étnicas, sexuales y contra las mujeres) caracterizan el escenario como de gran inestabilidad e incluso incertidumbre. Se observan dislocaciones parciales en esta construcción del pueblo.

Hay una crisis orgánica. Hay una desmoralización de las elites gobernantes: desde la derecha tradicional, el centro y la izquierda *post-1990*. Hay una desfiguración de las instituciones democráticas. Hay avances sólidos de una hegemonía cultural evangélica –relativamente independiente del tamaño de la población evangélica en cada país– en disputa por la hegemonía política, ya que el colapso de la hegemonía de centro y centro-izquierda de las décadas anteriores aumentó la proximidad (equivalencia) entre las demandas de los grupos evangélicos más reaccionarios y las de otros grupos laicos que han estado en oposición hasta entonces.

Éste es el *momento populista de la emergencia evangélica*. Todavía no se trata de hegemonía política, ya que la coyuntura sigue siendo una fuerte disputa por la estabilización de un nuevo bloque de poder. En este contexto, "los evangélicos" parecen, en parte, capaces de galvanizar otras demandas en un frente conservador. Su lenguaje se nombra y articula actores y demandas para producir identificaciones populares mucho más allá de la religión (Burity, 2020a). Aunque es poco probable que los evangélicos salgan de este desafío como una dirección, su visibilidad y fuerza dentro del bloque dirigente son innegables. Del lado de la elite evangélica parlamentaria y pastoral, la intención de transformar al pueblo brasileño en *pueblo evangélico* es cada vez más explícita, intensa y decidida. Como comenta Connolly para el caso estadounidense, todavía en la era de Bush:

> La máquina de resonancia que resulta se infiltra en la lógica de la percepción e influye en la comprensión de los intereses económicos. Por lo tanto, es importante aceptar a las *afinidades espirituales* que nutren la máquina a través de diferencias de creencias, afinidades que traducen los intereses económicos en codicia corporativa y llenan otros con intensidad religiosa, afinidades que convierten artículos de fe religiosa en campañas de venganza para oponerse a aquellos que están fuera de la fe y abrogan nuestra responsabilidad colectiva hacia el futuro (Connolly, 2008: 40).

Notas conclusivas

En este ensayo traté de volver sobre mis propios caminos de reflexión, evitando repeticiones y tratando de incorporar numerosas otras intervenciones que, sobre la dimensión religiosa o no, intentan comprender las transformaciones recientes. Aunque es indispensable dar cuenta de toda la capilaridad de procesos que exponen con precisión el carácter *constructivo* de la emergencia evangélica en la política, el énfasis está en las disputas y definiciones que han ocurrido. No hay forma de entender la textura de la emergencia evangelica sin una referencia a la cultura, a la cotidianeidad y al carácter contingente de los pasos dados y los arreglos constituidos. Pero aquí era necesario, por razones de espacio, priorizar un nivel de análisis. Y propuse reflexionar sobre una trayectoria enrevesada, de transformación de una minoría invisible pero creciente, en nombre de una figura del propio orden en sí, aunque sea disputado. A pesar del desprecio y la ira con que se trata la categoría de populismo, estoy convencido de que

contribuye a aclarar el proceso, pero no si lo pensamos en el registro que asocia persistentemente el término con una ideología o movimiento. De ahí las referencias a Laclau y sus interlocutores.

Los hitos del proceso –que nunca fue continuo y ascendente, como parece a muchos observadores– pueden ser ubicados en la década de 1980, y por lo tanto en un periodo de gran efervescencia en buena parte de América Latina en relación con las posibilidades de profundos avances democráticos. Pero la tendencia de la observación es tomar el resultado como *telos*. Intenté, sintética y no sistemáticamente, presentar una interpretación que destacara con precisión la apertura de estos procesos –tanto para la identidad de los actores como para los diseños político-institucionales resultantes– que se definen y redefinen a partir de los enfrentamientos y las articulaciones en que participan grupos que no siempre son idénticos.

Desde las llamadas "jornadas de junio de 2013", el trabajo incesante de ciertos grupos de militantes teológicamente ultraconservadores y ultrarreaccionarios en lo político ha multiplicado los lugares de enunciación, utilizando las iglesias para capacitar a hombres de negocios, milicias y gerentes de un nuevo Estado, dirigido oracularmente por un ungido de Dios en un *gobierno de los justos*. El carácter reactivo de la ola conservadora aún prevalece. El antagonismo sigue vivo, lo que indica que todavía vivimos en un momento de transición a una nueva hegemonía, y no es seguro cuál será exactamente su contenido. Hay señales claras de que la "destrucción" propuesta por la nueva derecha apunta a un orden posdemocrático.

Todavía estamos en la crisis orgánica (Mouffe, 2018). El carácter disputado de las tendencias recientes sigue estando muy vivo, a pesar de la apariencia de resignación que a veces se expresa entre los opositores de los nuevos gobiernos posdemocráticos. La frontera no se ha estabilizado. Hay una *nominación del pueblo*, pero no hay institucionalización de un régimen que –quién sabe– reuniría el neoliberalismo y la confesionalización de la política. En medio de la nueva centralidad de la extrema derecha, los sectores de la izquierda religiosa se están rearticulando, fortaleciendo los lazos con los movimientos sociales y con activistas de otras religiones.

Entonces, a pesar de los muchos discursos sobre el pasado y el presente de esta crisis, solo puedo concluir con preguntas. Y son muchas. Tantas como las que provocan nuestra perplejidad, nuestra inconformidad, nuestro miedo e incertidumbre. ¿Estamos en medio de un nuevo fascismo con la participación directa de la derecha religiosa, capitaneado por los



pentecostales? ¿Estamos, en el contexto del cristianismo, observando otra ola conservadora, como en los años del integralismo (movimiento fascista brasileño de los años 1930) y las dictaduras militares, con el surgimiento de una especie de "cristianismo nacional", de triste memoria? ¿Pero se trata realmente de una mayoría? Si los pentecostales no rebasan el 65% de una minoría de aproximadamente un tercio de la población brasileña (con composiciones variables en otros países de la región), ¿cómo se les puede dar la centralidad y el protagonismo tan disputados por los liberales y la izquierda, por los medios de comunicación, por la academia, y los movimientos sociales?

Por otro lado, como nunca ha existido ni hay señales de que el sujeto evangélico –protestante histórico, carismático, pentecostal y los innumerables híbridos existentes– se volverá homogéneo y convergente, ¿puede realmente construir su propia mayoría?, ¿puede "dirigir" el mundo? ¿No hay elementos de disenso dentro de él que también estén organizados transnacionalmente, pero con modalidades propias de intervención y articulación política? ¿No existe, en la contingencia de la articulación del pueblo como "pueblo evangélico", una falta: inconsistencias, disputas internas, exclusiones injustificadas, la inevitable ambivalencia de un discurso religioso del poder sobre la matriz de una fe basada en un rey derrotado, muerto y cuyo modelo de "gobierno" era el servicio a los pobres y vulnerables? ¿Cómo puede una fe proselitista y estricta ser un canal para el constantinismo o la república de los santos, en sociedades pluralizadas y policéntricas? La hipervisibilidad de la formación discursiva evangélica y las prácticas antidemocráticas y abiertamente antagónicas a los movimientos sociales en los que participa cada vez más, ¿no conducirán a un desgaste y una deslegitimación de estos actores? En caso de que llegara a ocurrir la institucionalización del nuevo orden posdemocrático, ¿no se "domesticará" o devorará la sed pentecostal por el poder? *To be seen* ...



Bibliografía

Agência Brasil (2016, 12 de mayo). "Conheça os 23 ministros da equipe de Michel Temer", *Agência Brasil*. Recuperado de http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2016-12/conheca-os-23-ministros-da-equipe-de-michel-temer, consultado el 15 de julio de 2020.

Almeida, Ronaldo de (2017). “A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo”, *Cadernos Pagu*, núm. 50, pp. 171-189. https://doi.org/10.1590/18094449201700500001

Althoff, Andrea (2019). “Right-Wing Populism and Evangelicalism in Guatemala: the Presidency of Jimmy Morales”, *International Journal of Latin American Religions*, núm. 3, pp. 294-324. https://doi.org/10.1007/s41603-019-00090-2

Álvarez, Miguel (2014). “Pentecostals, Society and Christian Mission in Latin America”, en Wonsuk Ma, Veli-Matti Kärkkäinen y J. Kwabena Asamoah-Gyadu (ed.), *Pentecostal Mission and Global Christianity*. Oxford: Regnum Books International, pp. 301-323.

Alves, José Eustáquio, Suzana Cavenaghi, Luiz Felipe Barros y Angelita A. de Carvalho (2017). “Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil”, *Tempo Social,* vol. 29, núm. 2, pp. 215-242. https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2017.112180.

América Noticias (2019, 25 de noviembre). “La iglesia evangélica gana terreno en la vida social y política del país”, *América Noticias*. Recuperado de https://www.americatv.com.pe/noticias/actualidad/iglesia-evangelica-gana-terreno-vida-social-y-politica-pais-n397532, consultado el 15 de julio de 2020.

Arditi, Benjamín (2014). “El populismo como espectro de la democracia, respuesta a Canovan”, en *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación.* Barcelona: Gedisa, pp. 107–158. https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2004.191.42453

Barrera Rivera, Dario Paulo y Rolando Pérez (2013). “Evangélicos y política electoral en el Perú. Del ‘fujimorato’ al ‘fujimorismo’ en las elecciones nacionales del 2011”, *Estudos de Religião,* vol. 27, núm. 1, pp. 237-256. https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v27n1p237-256.

Barros, Sebastián (2009). “Salir del fondo del escenario social: Sobre la heterogeneidad y la especificidad del populismo”, *Pensamento Plural,* núm. 5, pp. 11-34.

Bastian, Jean-Pierre (1993). “The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective”, *Latin American Research Review,* vol. 28, núm. 2, pp. 33-61.

— (2013). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.





Bell, James, Neha Sahgal y Alan Cooperman (2014). "Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region". Washington: Pew Research Center. Recuperado de: http://www.pewforum.org/files/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf, consultado el 15 de julio de 2020.

Burity, Joanildo (2006). *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife: Massangana.

— (2011). *Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro, 1961-1964*. Brasilia: Novos Diálogos.

— (2015a). "A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional", *Novos estudos CEBRAP*, núm. 102, pp. 93-109.

— (2015b). "Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa", *Cadernos de Estudos Sociais,* vol. 30, núm. 2, pp. 31-73.

— (2015c). "Políticas de minoritização religiosa e glocalização: notas para um estudo de redes religiosas de ativismo socio-político transnacional", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 7, núm. 18, pp. 9-30.

— (2016). "Minoritization and Pluralization: What Is the 'People' that Pentecostal Politicization is Building?", *Latin American Perspectives,* vol. 43, núm. 3, pp. 116–132. https://doi.org/10.1177/0094582X16639238

— (2017). "Autoridad y lo común en procesos de minoritización: el pentecostalismo brasileño", *Revista latinoamericana de investigación crítica,* vol. 4, núm. 6, pp. 99–126.

— (2018a). "A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?", en Ronaldo de Almeida y Rodrigo Toniol (ed.), *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais.* Campinas: EdUnicamp, pp. 15–66.

— (2018b). "Espiritualidades del consumo, del resentimiento y del agonismo político: religión pública versus desinstitucionalización religiosa", en Juan Cruz Esquivel y Verónica Giménez Béliveau (ed.), *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Ciccus, pp. 283–308.

— (2020a). "Populism, Religion and the Many Faces of Colonialism: Ongoing Struggles for 'the People'", en Adrián Scribano, Maximiliano E. Korstanje y Freddy Timmermann (ed.), *Populism and Postco-*

lonialism. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 16–30. https://doi.org/10.4324/9780429059407-2

— (2020b) "Conservative Wave, Religion and the Secular State in Post-Impeachment Brazil", *International Journal of Latin American Religions*, núm. 4, pp. 83–107. https://doi.org/10.1007/s41603-020-00102-6

Campos, Leonildo Silveira (2006). "Os políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil", en Joanildo Burity y Maria das Dores Campos Machado (ed.), *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana, pp. 29–89.

Carbonelli, Marcos y Daniel Eduardo Jones (2015). "Igualdad religiosa y reconocimiento estatal: instituciones y líderes evangélicos en los debates sobre la regulación de las actividades religiosas en Argentina, 2002-2010", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 60, núm. 225, pp. 133–60. https://doi.org/10.1016/S0185-1918(15)30022-2

Clawson, Michael (2012). "Misión Integral and Progressive Evangelicalism: The Latin American Influence on the North American Emerging Church", *Religions*, núm. 3, pp. 790–807. https://doi.org/10.3390/rel3030790

Connolly, William E. (2008). *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham: Duke University.

— (2011). *A World of Becoming*. Durham y Londres: Duke University.

— (2017). *Aspirational Fascism. The Struggle for Multifaceted Democracy under Trumpism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Corvalán, Oscar (2012). "Pentecostalismo, ecumenismo y cristiandad en la primera mitad del siglo XXI", en Luis Orellana y Bernardo Campos (ed.), *Ecumenismo del espíritu. Pentecostalismo, unidad y misión*. Lima: Foro Pentecostal Latinoamericano, pp. 20–34. Recuperado de https://pt.slideshare.net/ipermaster/ecumenismo-delespiritulibrofinal, consultado el 15 de julio de 2020.

Cunha, Magali do Nascimento (2017). "Voto evangélico? Não é bem assim", *Diálogos da Fé – CartaCapital*, 26/10/2017. Recuperado de https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/voto-evangelico-nao-e-bem-assim, consultado el 6 de marzo de 2018

Dary, Claudia (2019) "El discurso religioso en la campaña electoral de Guatemala", *Diálogo Político*, 09/09/2019. Recuperado de https://






dialogopolitico.org/debates/el-discurso-religioso-en-la-campana-electoral-de-guatemala, consultado el 8 de febrero de 2020.

Davie, Grace (2015). *Religion in Britain: A Persistent Paradox*. Chichester: John Wiley & Sons.

Derrida, Jacques (1995). "A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas", en *Escritura e diferença*. São Paulo: Perspectiva, pp. 227–49.

Escobar, J. Samuel (2011). "The Missiological Significance of Latin American Protestantism", *International Review of Mission*, vol. 100, núm. 2, pp. 233–43. https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.2011.00071.x

Fachin, Patricia y Magali do Nascimento Cunha (2019, 23 de septiembre). "Bolsonaro é o presidente que adere, sobe no altar e dá vazão a pautas de evangélicos. Entrevista especial com Magali Cunha", *Instituto Hunitas Unisinos Online*. Recuperado de http://www.ihu.unisinos.br/592752-bolsonaro-e-o-presidente-que-adere-sobe-no-altar-e-da-vazao-a-pautas-de-evangelicos-entrevista-especial-com-magali-cunha, consultado el 15 de julio de 2020.

Fachin, Patricia y Christina Vital da Cunha (2019, 27 de septiembre). "Apoio evangélico a Bolsonaro é marcado por uma grande volatilidade: Entrevista especial com Christina Vital da Cunha", *Instituto Hunitas Unisinos Online*. Recuperado de http://www.ihu.unisinos.br/592934-apoio-evangelico-a-bolsonaro-e-marcado-por-uma-grande-volatilidade-entrevista-especial-com-christina-vital-da-cunha, consultado el 15 de julio de 2020.

Finguerut, Ariel y Marco Aurélio Dias de Souza (2018). "Que Direita é Esta? As Referências a Trump na Nova Direita Brasileira Pós-Michel Temer", *Tomo*, núm. 33, pp. 229–270. https://doi.org/10.21669/tomo.v0i33.9357

Fonseca, Alexandre Brasil (2018). "Foram os evangélicos que elegeram Bolsonaro?", *Carta Maior*, 08/11/2018. Recuperado de https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Foram-os-evangelicos-que-elegeram-Bolsonaro-/4/42327, consultado el 27 de agosto de 2019.

Frente Parlamentar Evangélica (2018). "Manifesto à Nação: O Brasil para os brasileiros", recuperado de https://static.poder360.com.br/2018/10/Manifesto-a-Nacao-frente-evangelica-outubro2018.pdf, consultado el 215 de julio de 2020

Freston, Paul (1993). *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*, tesis de doctorado en Sociología. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

— (2017). *Protestant Political Parties: A Global Survey*. Londres y Nueva York: Routledge.

G1 Política (2016, 3 de junio). "Temer nomeia ex-deputada Fátima Pelaes para Secretaria das Mulheres", en *G1*. Recuperado de http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/06/temer-nomeia-ex-deputada-fatima-pelaes-para-secretaria-das-mulheres.html, consultado el 15 de junio de 2020.

Glynos, Jason y David Howarth (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Londres y Nueva York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203934753

— y Yannis Stavrakakis (2008). "Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and Enjoyment in Psychoanalysis and Political Theory", en *Subjectivity*, núm. 24, pp. 256–274. https://doi.org/10.1057/sub.2008.23

Gonçalves, Rafael Bruno (2015). "A Candidatura de Pastor Everaldo nas Eleições Presidenciais de 2014 e as Metamorfoses do Discurso Político Evangélico", *Debates do NER*, vol. 1, núm. 27, pp. 323–48. https://doi.org/10.22456/1982-8136.56484

Gooren, Henri (2010). "The Pentecostalization of Religion and Society in Latin America", *Exchange,* vol. 39, núm. 4, pp. 355–76. https://doi.org/10.1163/157254310X537025.

Howarth, David (2006). "Space, Subjectivity, and Politics", *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 31, núm. 2, pp. 105–34. https://doi.org/10.1177/030437540603100201

Kirkpatrick, David C. (2019). *A Gospel for the Poor: Global Social Christianity and the Latin American Evangelical Left*. Filadelfia: University of Pennsylvania. https://doi.org/10.9783/9780812296051

Kourliandsky, Jean-Jacques (2019, 26 de diciembre). "Evangelismo, democracia e reação conservadora na América Latina", *GGN* (blog). Recuperado de https://jornalggn.com.br/politica/evangelismo-democracia-e-reacao-conservadora-na-america-latina/, consultado el 15 de julio de 2020.

Lacerda, Fabio (2017). "Evangelicals, Pentecostals and Political representation in Brazilian legislative elections (1998-2010)", *Revista Brasilei-*





ra de Ciências Sociais, vol. 32, núm. 93. Recuperado de https://doi.org/10.17666/329310/2017, consultado el 15 de julio de 2020.

Lacerda, Fabio y José Mário Brasiliense (2018). "Brasil: la incursión de los pentecostales en el poder legislativo brasileño", en José Luiz Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger (ed.), *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung/Centro de Estudios Social Cristianos, pp. 141–80

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

— (2014). "Why Constructing a 'People' is the Main Taks of Radical Politics", en *The rhetorical foundations of society*. Londres y Nueva York: Verso, pp. 139-79.

Lewis, Donald M. y Richard V. Pierard (2014). *Global Evangelicalism: Theology, History & Culture in Regional Perspective*. Downers Grove: InterVarsity.

Lissardy, Gerardo (2018, 17 de abril). "La fuerza política más nueva: cómo los evangélicos emergen en el mapa de poder en América Latina", *BBC Mundo*. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-43706779, consultado el 15 de julio de 2020.

Longuini Neto, Luiz (2002). *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Belo Horizonte: Ultimato.

Machado, Carly (2013). "É muita mistura: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro", *Religião & Sociedade*, vol. 33, núm. 2, pp. 13-36. https://doi.org/10.1590/S0100-85872013000200002.

— (2018a). "Evangélicos, mídias e periferias urbanas: Questões para um diálogo sobre religião, cidade, nação e sociedade civil no Brasil contemporâneo", *Debates do NER*, vol. 1, núm. 33, pp. 58-80. https://doi.org/10.22456/1982-8136.88039

— (2018b). "(Inter)faces da relação entre projetos evangélicos e as periferias urbanas fluminenses", en Joana Barros, André Dal'bó da Costa y Cibele Saliba Rizek (ed.), *Os limites da acumulação: movimentos e resistência nos territórios*. São Carlos: Instituto de Arquitetura e Urbanismo/USP, pp. 41-54.

Machado, Maria das Dores Campos (2015). "Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos", *Religião & Sociedade,* vol. 35, núm. 2, pp. 45-72. https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n2cap02.

— y Joanildo Burity (2014). "A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos", *Dados*, vol. 57, núm. 3, pp. 601–31. https://doi.org/10.1590/00115258201419.

Mallimaci, Fortunato (2015). "De 1985 a 2015: de la posdictadura a la ampliación de derechos y de la hegemonía católica a la pluralidad religiosa. Reflexiones a partir de la primera editorial de Sociedad y Religión", *Sociedad y Religión,* vol. 44, núm. 25, pp. 15-29.

Mariano, Ricardo y Dirceu André Gerardi (2019). "Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores", *Revista USP*, núm. 120, pp. 61-76. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i120p61-76.

Mariz, Cecília Loreto (1999). "A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia", *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, núm. 47, pp. 33-48.

Mouffe, Chantal (2013). *Agonistics: Thinking the World Politically*. Londres: Verso.

— (2018). *For a Left Populism*. Londres: Verso.

Offutt, Stephen (2015). *New Centers of Global Evangelicalism in Latin America and Africa*. Nueva York: Cambridge University.

Oro, Ari Pedro (2005). "Religião e política no Brasil", *Cahiers des Amériques latines*, núm. 48-49, pp. 204-22. https://doi.org/10.4000/cal.7951.

Ortega Gómez, Bibiana Astrid, Guadalupe Luñón, Christhoper L. Carter y Misión de Observación Electoral (2019). *Religión y política: cómo la religión está relacionada con la política en cada uno de los países de América Latina*. Bogotá: Misión de Observación Electoral.

Pacheco, Ronilso (2017, 22 de mayo). "Para sustentar Temer, bancada evangélica usa igrejas e rebanhos em meio ao caos", *The Intercept*. Recuperado de https://theintercept.com/2017/05/22/para-sustentar-temer-bancada-evangelica-usa-igrejas-e-rebanhos-em-meio-aos-caos/, consultado el 15 de julio de 2020.

Parker, Cristián (2016). "Religious Pluralism and New Political Identities in Latin America", *Latin American Perspectives,* vol. 43, núm. 3, pp. 15-30. https://doi.org/10.1177/0094582X15623771

Pereira, Roger (2020, 3 de enero). "Presença de militares no poder é recorde: um ano de governo Bolsonaro", *Gazeta do Povo*. Recuperado de https://www.gazetadopovo.com.br/republica/militares-governo-bolsonaro-participacao-recorde/, consultado el 15 de julio de 2020.



Pérez Guadalupe, José Luiz (2019). "¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos en América Latina", en José Luís Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger (ed.), *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung y Centro de Estudios Social Cristianos, pp. 13-191.

Pierucci, Antônio Flávio (1989). "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte", *Ciências Sociais Hoje*, núm. 11, pp. 104-132.

Portinari, Natália (2018, 19 de noviembre). "A costura política que uniu Bolsonaro aos evangélicos", *Época*. Recuperado de https://epoca.globo.com/a-costura-politica-que-uniu-bolsonaro-aos-evangelicos-23211834, consultado el 15 de julio de 2020.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo - Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Ruffato, Luís (2016, 8 de junio). "Temer inaugura a república evangélica", *El País Brasil*. Recuperado de https://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/08/opinion/1465385098_545583.html, consultado el 15 de julio de 2020.

Santos, Adriana Martins dos (2009). *A construção do Reino: A Igreja Universal e as instituições políticas soteropolitanas, 1980-2002*. Tesis de maestría en Historia Social. Salvador: Universidade Federal da Bahia.

Semán, Pablo (2019). "¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina", *Nueva Sociedad*, núm. 280, pp. 26-46.

UOL (2016, 12 de mayo). "Católico, Temer reforça aceno a religiosos em seu discurso de posse", UOL. Recuperado de https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2016/05/12/catolico-temer-reforca-aceno-a-religiosos-em-seu-discurso-de-posse.htm, consultado el 15 de julio de 2020.

Valle, Vinicius Saragiotto Magalhães (2018). "Direita religiosa e partidos políticos no Brasil: os casos do PRB e do PSC", en *Teoria e Cultura*, vol. 13, núm. 2, pp. 85-100. https://doi.org/10.34019/2318-101X.2018.v13.12425.

Vital da Cunha, Christina (2018). "Pentecostal Cultures in Urban Peripheries: A Socio-Anthropological Analysis of Pentecostalism in Arts, Grammars, Crime and Morality", *Vibrant: Virtual Brazilian An-*



thropology, vol. 15, núm. 1. https://doi.org/10.1590/1809-43412017v15n1a401.

Wynarczyk, Hilario (2006). "Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina: formación y ocaso 1991-2001", *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 6, núm. 2, pp. 11-41. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2006.2.54

— Marcelo Tadvald y Mauro Meirelles (ed.) (2016). *Religião e política ao sul da América Latina*. Porto Alegre: CirKula.

Joanildo Burity es doctor en Ciencia Política (Universidad de Essex, Reino Unido), investigador y profesor del Máster Profesional en Sociología en la Red Nacional (Profsocio) de la Fundación Joaquim Nabuco y profesor de los programas de posgrado en Sociología y Ciencia Política de la Universidad Federal de Pernambuco, en Recife, Brasil. Fue director de investigación social y de la Escuela de Posgrado de la Fundación Joaquim Nabuco. Fue profesor y director del Máster en Fe y Globalización de la Universidad de Durham. Sus principales intereses de investigación son religión y política, religión y globalización, identidad y cultura, acción colectiva y redes transnacionales. ORCID: 0000-0002-2963-1979



DIRECTORIO







Encartes, año 3, núm 6, septiembre 2020-febrero 2021, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica http://www.encartesantropologicos.mx. ISSN: 2594-2999.